TRO OCH DOGM

AV

GUSTAF AULÉN

LUND
C. W. K. GLEERUPS FÖRLAG

E 1045

arbete verkligen nödvändigt? Vilken betydelse har det? Och huru långt sträcker sig dess förmåga? Dessa frågor skola vi söka besvara i det följande kapitlet. Dessförinnan sammanfatta vi i några korta satser det väsentliga resultatet från vår undersökning i detta kapitel.

För att få en sakligt riktig uppfattning av »lärans» ställning inom kristendomen är det nödvändigt att klart se hur tro och lära dels skilja sig från varandra och dels sammanhänga med varandra. Läran är icke trons föremål. Att tro betyder att gripas och betvingas av den levande Guden, och trons föremål är därför Gud allena eller närmare bestämt: Gud, sådan Han genom den i Kristus fullkomnade uppenbarelsen upplåtit sitt hjärtelag för oss och handlar med oss. Vad vi såsom kristna bekänna oss tro på är därför icke en rad olika föremål, utan olika sidor av Guds på oss riktade verksamhet. Endast så får vår tro en rent religiös och på samma gång enhetlig och sluten karaktär. Läran är uttryck av tro, människotankens bemödande att så nogsamt som möjligt säga vad denna tro på den uppenbarade Guden är och innebär. Sitt ursprung har den alltså i trons erfarenhet av den uppenbarade Guden. I sin utformning åter visar den sig alltjämt vara mer eller mindre beroende av de samtida hjälpmedel som den kristna tanken begagnar sig av.

Kap. 4.

Tankens rätt och tankens begränsning.

Har verkligen tankens upphörande, inträngande granskning av tron och dess värld en positiv och gagnerik betydelse för kristendomen? Är det arbete som teologien utför — från kristendomens synpunkt sett — ett nödvändigt och ofrånkomligt arbete? Det finnes många, icke minst i dessa dagar, som betrakta teologien med stor misstänksamhet och misstrogenhet och som ha många anmärkningar att uppföra på dess skuldkonto. Många av dessa kunna härröra från intet annat än okunnighet och oförmåga — även bristande vilja — att se vad saken gäller. Men andra äro icke lika lätt avfärdade. Teologien — och vi tänka här närmast på dess läroframställningar och striderna om dessa — har verkligen ett betydande skuldregister. Det är i själva verket icke så underligt att misstrogenheten vaknar till liv. Lärostridernas kapitel är, vill man säga, ett mörkt kapitel i kristenhetens historia — de ha betytt en oerhörd kraftförlust för kristendomens sak. Hur ofta har det ej varit högst oväsentliga ting, som teologerna käbblat om, och behandlat som om det gällt de viktigaste livsfrågor. Och även där det verkligen varit viktiga och djupt ingripande frågor, som striden gällt — vilken oförmåga att förstå varandra ha icke lärostridernas män visat. Hur snara att förkättra och fördöma varandra ha de ej varit! Vem kan uppmäta och beräkna all den skada, som i form av bitterhet och söndring härflutit av striderna om kristna läromeningar? I stället för att »alla skulle vara ett», i stället för att kristenheten skulle stå där samlad och stark har den, i varje fall till stor del just genom lärostridernas inverkan, kommit att stå splittrad och försvagad. Och denna söndring har icke inskränkt sig till de olika större eller mindre kyrkosamfundens inbördes mellanhavanden, utan de teologiska lärostriderna ha ock åstadkommit upprivande slitningar *inom* kyrkorna, såsom vi icke minst i det närvarande ha överflödande vittnesbörd om.

Ju mera pressande hela tidsläget är, desto starkare måste kravet på en alltmera tillväxande enhet de kristne emellan kännas som ett ofrånkomligt livskrav och desto intensivare måste man vända sig mot allt som leder till söndring och ofrid. Det är därför förklarligt nog att en situation sådan som den närvarande skall bidraga till att skärpa anklagelserna mot teologien för alla splittringsfrön, som den utsått och som burit så rika frukter. Och det kan också vara förklarligt, att man till anmärkningarna lägger en portion skepsis: vad tjänar allt detta arbete med lärofrågorna till? Man kommer ändå ingen väg. Man vinner inga allmänt erkända resultat. Man blir väl snarast blott alltmer oense ju längre man fortsätter. Leder icke den kristna lärobildningens historia till en alltmer fortgående differentiering? Leder den ej till att olika individualiteter på läroåskådningens område alltmera skarpt utmejslas? Så kan man komma därhän, att man snarast blir benägen att s. a. s. kasta yxan i sjön. Intresset för lärofrågorna försvagas och försvinner. Lösensordet blir: låtom oss hålla oss till kristendomens rent religiösa och etiska sida och lämna alla de teoretiska frågorna. Det betyder ändå så oändligen litet vilka tankar och föreställningar man gör sig om kristendomen, blott kristendomens ande lever i hjärtat och ger sig till känna i livet. Låtom oss därför icke käbbla om formler men bedja och arbeta. Det är ändå på den religiösa förnyelsen och på intet annat det till sist kommer an.

Ingenting är riktigare än detta sista: att det är på den inre förnyelsen det kommer an. Denna förnyelse stammar icke från teologien, icke från det teoretiska klargörandet av vad kristendomen är, utan från Guds ande. Det är en otrolig förhävelse, när det understundom från teologiskt håll kan talas så, som om det teologiska arbetet skulle kunna framskapa en kristendomens förnyelse ibland oss. Det teoretiska arbetet med kristendomen kan endast vara tjänare men är aldrig skapare. Det kan undanrödja missförstånd och det kan hjälpa oss att, bättre än vi eljest gjorde, se vad vi äga i kristendomen, men därutöver sträcker sig icke dess förmåga.

Den religiösa förnyelsen kan emellertid icke undvara denna sin tjänare, teologien. Hur många befogade, grava anmärkningar man än kan rikta mot teologien under äldre och senare tider, så går det dock icke att söka svårigheternas lösning i en rationell klyvning, som vill lämna hela den kristna tankens arbete, lämna alla de intellektuella frågorna därhän och blott hålla sig till vad man kallar det religiösa och etiska. Vi hava redan ovan (s. 13 f.) antytt att detta icke är möjligt och vilja nu närmare se, varför det icke går för sig och varför tron med nödvändighet kräver tankens hjälpande, utredande arbete. Dessförinnan blott en randanmärkning till de nyss relaterade invändningarna mot teologien och dess inflytande. Det är visserligen sant att dessa invändningar ha fog för sig. Men det som så kommer till tals är dock blott sakens ena sida. Ty nog ha många splittringar och fejder sitt upphov närmast i motsättningar på lärans område. Men i många fall ha dessa motsättningar berott icke på för mycket teologi utan snarare på för litet, eller i varje fall på en för litet inträngande teologi. Med andra ord: anledningarna till striderna skulle ofta kunna ha undanröjts, om de blivit föremål för en tillräckligt djupgående belysning från den kristna tankens sida. Det skulle ha visat sig att motsättningarna endast varit skenbara och berott på olika uttryckssätt,

som föranlett missuppfattning av andra partens mening eller dylikt. I andra fall åter, där verkligt djupgående motsättningar förelegat, har teologien i själva verket endast tjänat till att giva dessa motsättningar uttryck — de ha däremot icke sin egentliga orsak i den kristna tankens arbete. Vad åter beträffar farhågan för att teologiens arbete skall leda till en fortgående differentiering, till kristendomens sönderfallande i en oändlig mångfald skilda åskådningar, så kan det visserligen synas finnas åtskilligt som talar härför. Vid närmare granskning visar det sig dock — vi återkomma därtill i det följande — att den kristna tanken, i samma mån som den vinner klarhet över sitt eget syfte, långt mera tjänar endräktens sak. Väl icke enhetens i betydelsen av lärouniformitetens. Ty det står alltmer klart fram hur det himmelska ljuset bryter sig i de många olika människoögonen. Men dock endräktens, i samma mån som den kristna tanken alltmer kan klarlägga arten av det ena och samma ljus som så bryter sig.

Med dessa mera allmänna överväganden ha vi emellertid ännu icke berört den egentliga anledningen till att tron med nödvändighet behöver tankens hjälp. För att se hur det förhåller sig med denna sak vilja vi närmast utgå från några synpunkter av mera praktisk art för att till sist stanna inför den djupast liggande och principiellt avgöranden synpunkten. Till en början är det tydligt nog, att kristendomen behöver tankens klargörande arbete för att överhuvud kunna hävda sig själv i världs- och livsåskådningarnas inbördes tävlan om människosjälarna. Vidare är det också tydligt nog, att det icke är någon likgiltig eller betydelselös sak för själva troslivet, hurudana de tankeformer äro, i vilka det söker uttala sig. Dessa tankeformer ha, såsom vi i

det föregående sett, sin grund i troslivet — läran är uttryck av tro. Men de kunna i sin tur återverka på detta trosliv, gagnande eller skadande — beroende på hur dessa trostankar äro beskaffade, huru de *lyckats* giva ett ändamålsenligt uttryck åt det som tron lever av. Om kristendomen tid efter annan upplever förnyelseperioder, så härrör detta från den Ande, som enligt Johannesevangeliet är likt vinden, när den blåser vart den vill. Men när det gäller sådana förnyelsers livskraft och livslängd, deras förmåga att utbreda sig och göra sig gällande, så beror detta i varje fall delvis på i vad mån de kunna finna uttryck i tankeformer, som med klarhet och konsekvens åskådliggöra dessa livsrörelsers egenart. Ha religiösa rörelser vårdslösat denna sida och försummat arbetet på teoretisk klarhet, så har därigenom dess andekraft otvivelaktigt bundits och hållits nere — de ha icke fått verka allt vad de under andra omständigheter kunnat verka. Deras inflytande har förminskats och kringskurits. När t. ex. pietismen, som otvivelaktigt innebar en sådan stark förnyelse av kristendomslivet, i stort sett så pass snart övervanns av rationalismen med dess svagare trosliv, så berodde detta säkerligen till en del därpå att pietismen icke med tillräckligt stark energi grep sig an med att teoretiskt klargöra sina intentioner. Visserligen gjordes från dess håll åtskilliga beaktansvärda och för det följande betydelsefulla teologiska ansatser, men på det hela taget hölls den dock alltför mycket fången inom den föregående periodens läroåskådning, även när denna alldeles icke svarade mot det nyvaknade andelivets egna intentioner. Det är alltså icke likgiltigt för troslivet, om det har intresse för att med all energi samvetsgrannt klargöra sin egenart eller icke.

Den återverkande inverkan, som läroåskådningen har på troslivet, visar sig i själva verket överallt i kristenhetens historia. Påtagliga brister i läroframställningen och förkunnelsen utöva alltid — om icke genast så i varje fall så småningom — sitt ofrånkomliga skadliga inflytande på troslivet. Exempel kunde anföras i mängd från alla tider och kyrkosamfund. När den medeltida katolicismen betraktade Guds »nåd» på ett mer eller mindre magiskt sätt och fattade denna såsom ett slags halvt substantiellt övernaturligt kraftstoff, så inverkade detta i sin tur förgrovande på själva troslivet. Det medverkade till frambringandet av mycken magi och vidskepelse, som särskilt knöt sig till det av sakramenten reglerade fromhetslivet. När man inom den evangeliska kristenheten stundom talat om Guds nåd och kärlek på ett sådant sätt att icke samtidigt Guds majestät och Hans obrutna motsats till allt vad synd och ont heter kommit klart i dagen, så har detta — i varje fall efter hand — inverkat etiskt förslappande på troslivet. Exemplen behöva icke mångfaldigas. Det ligger i alltför öppen dag, hur läroförkunnelsen, som springer fram ur troslivet, i sin tur återverkat på detta. Och det är inför denna återverkan alls icke underligt, att våra fäder lade en så stark vikt vid vad vi kallade ren lära.

Varför kunna vi icke stanna vid en rationell klyvning, taga »det religiösa» ensamt och lämna »läran» åt sitt värde? Varför kräver den kristna tron med nödvändighet tankens klargörande och utredande arbete? Den djupast liggande och principiellt avgörande orsaken härtill är vår kristna gudstros art och beskaffenhet. Det finnes en religionstyp, som här kan förhålla sig passiv — den för vilken målet är det rena försjunkandet i det oändliga, då själen blir fri från alla intryck och

allt försvinner: den renodlade mystikens religiositet. Där kan det behövas råd och anvisningar för att gå vägen, men om målet kan intet sägas i tankar och ord, ty om detta oändliga kan överhuvud intet utsägas utan att det upphör att vara det oändliga. När därför försjunkandet kommer till stånd, har tanken intet mera att beställa, då försvinner jaget självt i det oändliga. För en sådan religionstyp kan det alltså aldrig bli en uppgift att söka åstadkomma någon slags lärobildning — målet måste i stället vara att komma bort från allt sådant såsom varande yttre och störande ting. Men för kristendomen står saken annorlunda. Ty den Gud av vilken vi såsom kristna gripas och betvingas, den Gud som är vår tros föremål, är icke bara »det oändliga» eller det stora okända. Han är den Gud som icke låtit sig vara utan vittnesbörd. Vi äro såsom kristna vissa om att känna något om den Gud, som är vårt livs Herre och som vi sätta all vår förtröstan till. Vår gudstro är icke jagets upplösning och försjunkandet i det oändliga alltet, utan istället detta: att våra själar vunnit nytt liv därigenom att vi gripits och betvingats av Honom, som är vår Herres Jesu Kristi Fader. Att tron icke kan undvara tankens klargörande arbete har sin yttersta grund däri att tron har sin tillvaro och sitt liv av Guds uppenbarelse. Denna uppenbarelse ger tron dess karaktär och dess innehåll. Den kristna gudstron är icke vilken obestämd och obestämbar tro som hälst. Den levande andemakt, som ger den dess upphov och dess näring, ger den ock en viss bestämd kvalitet och ett visst bestämt innehåll. Här får tanken med nödvändighet ett verk att utföra. När en människa med trons öga ser något av Guds värld, är det som om fönstren slogos upp och solljuset lyste in där det förut varit skumt. Vi ha fått

sikte på en annan verklighet än den vi förut sett. Och denna verklighet måste nu tanken med alla tillgängliga medel undersöka. Den måste söka vinna klarhet över den grundval, på vilken tron vilar. Frågan om kristendomens sanning ställes icke bara utifrån, från dem som stå fjärran. Ingen kan vara mer angelägen än den kristne själv att förvissa sig om att den Guds värld, i vilken tron lever, icke är någon illusion. Tanken måste söka fastställa och granska, vilka och hurudana de krafter äro som ger tron liv och näring, eller m. a. o. den måste söka fastställa vad det är som betygar sig för oss såsom en den levande Gudens uppenbarelse. Och den måste slutligen och framför allt söka fånga och återgiva den Gudsbild, vilken s. a. s. speglar sig i trons spegel. När människan i tron gripes och betvingas av Gud, är detta en sak som icke bara gäller känsla och vilja — det gäller ock tanken. Tron kräver att få sin utformning i troskunskap. Den driver fram tanken i oavlåtlig sanningssträvan. Så har tanken och dess arbete sin obetingade rätt i trons värld.

Men tanken har ock sin begränsning. Att dess förmåga och möjligheter äro begränsade framträder klart om vi giva akt på arten av den kunskap, om vilken här är fråga. Till en början kunna vi givetvis säga, att den här omtalade begränsningen har sin grund redan i forskningsföremålets omfattning och beror på att det livsområde som skall undersökas och kartläggas är outömligt. Uttrycket begränsning betyder från denna synpunkt sett ingenting annat än att tanken aldrig skall lyckas slutföra sitt verk. Vi se endast brottstycken av det gudomliga livets outtömliga innehåll. Vår troskunskap är och förblir med nödvändighet ett styckeverk. Och här gäller uppenbarligen den proportionen: ju mera vi se

och förstå av vad Gud och Hans värld tillhör, desto ofrånkomligare blir det oss att vi endast se endels och förstå endels, desto större anledning känna vi oss äga att säga med Paulus: vilket djup av rikedom och vishet och kunskap hos Gud! Huru outgrundliga äro icke Hans domar och huru outransakliga Hans vägar! Vi förstå att det är omöjligare att här vinna en uttömmande och allt förklarande kunskap än det är att tömma oceanernas vatten med en skopa. Nu kan det emellertid på goda grunder sägas att det som härmed karakteriserar vår troskunskap, är besläktat med det som gäller på alla andra kunskapsområden. De äro alla outtömliga. Och överallt håller även denna reglen streck: ju mer vi fatta, desto mer förstå vi att vår kunskap är ett styckeverk. Det finnes alltså i detta avseende en påtaglig analogi mellan troskunskapen och all annan mänsklig kunskap. Skillnaden tyckes från denna synpunkt sett endast kunna vara kvantitativ, i så måtto att det om troskunskapen mer än eljest gäller att vi se endels och förstå endels.

Men här kommer det nu till ett annat drag, som från en ny synpunkt och ännu skarpare belyser vad som ligger i talet om tankens begränsade möjligheter på troskunskapens område. Aposteln säger icke bara att vår troskunskap är ett styckeverk, utan han säger också — med all rätt — att vi under jordelivets villkor endast se på ett dunkelt sätt såsom i en spegel. Vad ligger då häri? Och varpå beror det att vår troskunskap endast äger sådana begränsade möjligheter, som här antydes? Det förhåller sig med vår troskunskap icke bara så, att vi icke kunna med vår tanke fatta och betvinga *allt*, att det alltid finnes oändliga djup som vi icke kunna loda. Utan det förhåller sig därmed i själva verket också så, att vi överhuvudtaget icke kunna utsäga något om den

verklighet som är vår tros föremål på ett fullt exakt sätt. Vi äga icke några mot saken själv svarande uttryck. Det finnes inga adekvata bestämningar, som vi kunna begagna oss av. Vi måste röra oss med omskrivningar och bilder. Eller med andra ord: vår troskunskap har en symbolisk karaktär. Gäller detta till en viss grad redan om våra försök att beskriva den religiösa erfarenheten och dess verkningar, så gäller det alldeles särskilt, när vi ställas inför vår troskunskaps högsta och egentligaste uppgift, när vi skola söka att i ord uttrycka hurudan den Gud är, som speglar sig i trons spegel. Det är icke svårt att se varför det måste vara så. Orsaken är den, att de uttryck vi här måste begagna oss av äro hämtade från en annan livssfär än den som vi skola skildra. Våra tankeformer äro bundna i tid och rum, bundna i det ändliga. Men den verklighet som vi skola gripa tillhör en annan värld — den är av »övervärldslig» och »översinnlig» art. Vår tanke är alltså nödsakad att arbeta med hjälpmedel, med kategorier, vilka s. a. s. tillhöra en helt annan värld än den verklighet, som vi med dessa kategoriers tillhjälp skulle klarlägga. Den verklighet trons öga skådar är nämligen av en annan art än all verklighet som vi eljest känna. Och vår tanke kommer icke loss från de uttrycksformer, som hänga samman med denna andra slags verklighet. Vi begagna oss av uttryck sådana som den övervärldslige, den överhistoriske, den övertidlige, när vi skola utsäga något som vi finna oss nödsakade att utsäga om Gud. Men när vi taga i vår mun dessa uttryck som begynna med ordet »över», eller när vi tala om något som ligger »på andra sidan» om det ändligas värld, så röra vi oss dock alltjämt med uttryck, vilka höra hemma i tidens och rummets värld. Vi tänka oss en slags gränslinje, som skall

avgränsa det övervärldsliga från det världsliga och det övertidliga från det tidliga. Men denna gränslinje kunna vi i själva verket endast tänka oss i tidens och rummets form. Därmed göra vi emellertid dessa båda världar till delar av det hela, som är till för oss i tids- och rumsformer. Vi nödgas med andra ord tala om den evige och övervärldslige Guden utan att komma över det tidligas och ändligas former.

Av detta sakernas läge följer närmast, att vi icke äga några exakta och adekvata uttryck, när det för oss gäller att skildra och bestämma vad Gud och Hans värld tillhör. Vi måste, stadda under jordelivets förhållanden, reda oss med omskrivningar och bildlika uttryck. Det är — för hela frågan om tro och lära — av högsta vikt att giva noggrannt akt på detta förhållande. Vår tanke måste känna de begränsade möjligheter den äger, när den nalkas trons värld. Gör den icke detta, kommer den med nödvändighet att våldföra sig på denna värld samt att därmed göra skada i stället för gagn. Till närmare belysning skulle vi kunna jämföra tankens ställning till trons värld med våra försök att i ord uttala vad som ligger inneslutet i mäktiga tonskapelser. När det gäller att överflytta ett innehåll från musikens värld till ordets, kan det uppenbarligen icke bli fråga om annat än omskrivningar och bilder, som försöka att återgiva och väcka till nytt liv de intryck vi förut funnit i tonernas värld. Vårt försök går ut på att skapa analogier till det vi erfarit genom tonerna. På ett besläktat sätt förhåller det sig också med tankens ställning till den värld som tron skådar och upplever. Orden äro här endast ofullkomliga och bristfälliga redskap, som i själva verket intet egentligt utsäger för andra än dem, som själva sett och förnummit något av trons värld, men som för dessa

kan — i bildens form — återgiva och väcka till nytt liv vad de sett och förnummit. Målet för vårt arbete med troskunskapen kan således icke vara att frigöra oss från bildernas språk. Om Gud kunna vi överhuvud ingenting utsäga annat än i bildens, symbolens form. Men ett mål måste det vara, att de bilder av vilka vi begagna oss äro de mest tjänliga, de som bäst utlösa inom oss vad tron upplevat, då Gud genom sin uppenbarelse gripit och betvingat oss. Alla de bildlika uttryck, som vi begagna oss av, ha sin risk med sig. De äro ju alla hämtade från ändlighetens värld. Risken blir den, att det gudomliga därigenom lätt kan dragas ned och förmänskligas, mista sin höghet och sitt majestät. Det är givet att arbetet med de kristna trostankarna måste ha sin uppmärksamhet noggrannt riktad på denna fara.

Ett av vårt kristna tungomåls käraste uttryck om Gud är ordet Fader. Givetvis är det här lika litet som någonsin fråga om ett adekvat uttryck för Guds väsen. Fadersbilden kunde brukas även före kristendomens tid. Men den har av kristendomens Herre, genom det sätt på vilket han i sitt liv åskådliggjorde Guds vilja och väsen, fyllts med det rikaste innehåll. När t. ex. de gamle grekerna talade om Zeus såsom allfadern, ville de närmast uttrycka, hurusom allt ägde sitt upphov av denna högste gud. För kristendomen är det i första hand fråga om »Fadern som älskar med fadershjärta», såsom Pehr Eklund brukade säga. Den kristne är förvissad att därmed utsäga något för det kristna troslivets förhållande till Gud som allra mest karakteristiskt. Han är viss om att det i detta uttryck ligger något som verkligen svarar mot Guds ställning till oss. Men icke desto mindre är det icke en adekvat och exakt bestämning, utan endast en från det mänskliga personlighetslivet hämtad bild.

Hurudana förnimmelser denna bild utlöser hos oss, det beror på den bakomliggande troserfarenheten: för greken liksom för den gammaltestamentlige fromme blev bildens innehåll annorlunda betonat än det blir för oss som upplevat Jesus Kristus. Såsom hämtad från det mänskliga livet har bilden ock sin mycket påtagliga risk med sig. Vid användningen av fadersbilden har man icke sällan förletts att tala om Gud på ett småvist mänskligt sätt och nalkats Honom med en falsk förtrolighet, som icke låtit oss förnimma mycket därav, att vi människor äro stoft och aska inför den Allsvåldige. Vi må ock observera, att våra evangelier, när de tala om Gud såsom vår Fader, gärna ställa ett annat epitet vid sidan, nämligen »himmelske» — Gud är vår himmelske Fader. Denna andra bild — ty även detta uttryck är givetvis bildlikt — bildar då ett skydd mot de risker, för vilka fadersbilden är utsatt, i det att den utlöser hos oss medvetandet om Guds höghet och majestät. — Blott ännu ett belysande exempel må tagas. Vi säga gärna med aposteln att Gud är kärleken. Intet ord synes oss bättre än detta åskådliggöra vad Guds väsen djupast och innerst är. Men på samma gång är det tydligt att även detta uttryck är bildligt. Bilden är liksom i förra fallet tagen från förhållandet människor emellan. Meningen är uppenbarligen icke, att vi skola taga vår mänskliga kärlek till måttstock och därefter bestämma vad Gud är. I varje fall kan detta icke vara meningen, om vår gudsbild vinner liv inför Jesus och skall stå sig inför honom. Ty här är det minst av allt fråga om att vi skulle mäta Guds kärlek med våra mänskliga mått — tvärtom är Hans kärlek den, som vår kärlek skulle avbilda, då vi äro »den himmelske Faderns barn» (Matt. 5: 44 f.). Det som ger Guds kärlek denna över alla

mänskliga mått gående karaktär är att det är den Helige, som i denna »kärlek» nalkas oss och betvingar oss.

Därav att vi icke äga några adekvata begrepp, när det för oss gäller att beskriva och bestämma den verklighet som tron ser och upplever, följer alltså att vår troskunskap måste röra sig med bildspråket och få en symbolisk karaktär. Men därmed sammanhänger ytterligare, att vi i denna vår troskunskap stöta på spänningar och motsättningar, som vår tanke under jordelivets vilkor icke kunna upplösa eller övervinna. Tro vi oss verkligen kunna kommo förbi all sådan spänning, så visar det sig vid närmare granskning, att detta endast skett därigenom att gudsbilden antingen förbleknat till en abstrakt idé eller också — med ett förkortande av trons perspektiv — stängts inne inom det ändligas och världsligas gränser. En sådan upplösning är i själva verket endast ett tecken på, att den verklighet trons öga skådar icke vederfarits full rättvisa. Benägenheten att utglatta och sammanjämka alla sådana spänningar har ofta nog i den kristna tankens historia våldfört sig på trons värld och har på samma gång ställt till mycken villervalla genom konstruerade svårigheter och falskt ställda problem. Spänningarna höra med till de livsvillkor under vilka vi leva, höra med till vår tankes tolkning, vår uppfattningsförmåga. Det är icke tal om spänningar som skulle tänkas förlagda inne i Guds väsen, utan om spänningar som höra till vårt sätt att uppfatta detta Guds väsen, till vårt gudsbegrepp. Det är icke heller tal om absurditeter och orimligheter, men i stället därom att den verklighet som tron ser icke låter sig inrymmas i logiskt motsägelsefria kategorier.

En sådan spänning möter oss — för att taga ett belysande exempel — så snart vi överhuvud skola söka

med vår tanke fatta, huru Gud förhåller sig till vår ändliga mänskliga värld. På tvänne vägar har man här sökt komma till en åskådning, som utjämnar alla dylika spänningar. Man har kunnat betrakta förhållandet mellan Gud och den ändliga världen antingen som ett koordinationsförhållande eller såsom ett identitetsförhållande. I förra fallet tänkas det gudomliga och det ändliga såsom tvänne sidoordnade faktorer. Skeendet återföres dels på Gud och dels på de ändliga orsakerna. Men därigenom neddrages Gud i själva verket i det ändligas sfär. Han blir en av de ändliga orsakerna — låt vara den starkaste — och står i konkurrensförhållande till de andra. De svårigheter som följa av ett dylikt betraktelsesätt kunna vi t. ex. studera vid gammalprotestantismens behandling av frälsningsläran. Här betraktade man nämligen det gudomliga och det mänskliga såsom tvänne konkurrerande storheter. Nu ville man i anslutning till reformationens grundsyn så eftertryckligt som möjligt göra gällande, att frälsningen vore ett Guds och icke ett vårt eget verk, att den vore resultatet av Guds nyskapande gärning i själarnes värld. Men just därför att man betraktade förhållandet mellan det gudomliga och det mänskliga såsom ett logiskt komplementsförhållande, kunde man icke uttrycka detta på annat sätt än så att man så mycket som möjligt sökte reducera den mänskliga viljans »medverkan». Helt och hållet kunde man emellertid icke låta denna försvinna — det skulle lett till en helt magisk och opersonlig uppfattning. Men å andra sidan kunde man knappast med full konsekvens såsom aposteln (som väl visste, att Gud är den som verkar både vilja och gärning, Fil. 2: 13) våga uppmana människorna att med all makt »arbeta på sin frälsning». Så råkade man i själva verket in i ett svårt dilemma

Därför att det skulle talas så litet som möjligt om människornas »medverkan», drevs man ofta betänkligt nära magiska tankegångar om huru Guds nåd verkade. Och dock kunde man aldrig nå det åsyftade målet, hävdandet av Guds fulla suveränitet, ty om än aldrig så litet tänktes »bero på» människans medverkan, så måste detta betyda att något undandroges Guds makt — så snart man nämligen betraktade det gudomliga och det mänskliga såsom tvänne varandra kompletterande storheter.

Å andra sidan har man också velat frigöra sig från den här ifrågavarande spänningen genom att betrakta förhållandet mellan det gudomliga och den ändliga mänskliga världen såsom ett identitetsförhållande. Man har på ett panteistiskt sätt fattat Gud och Hans vilja såsom sammanfallande med den ändliga världens krafter, med den ändliga totaliteten. Också här går något för tron väsentligt förlorat. Även här sker ett neddragande av det gudomliga i det ändligas sfär, nu på det sättet att all motsättning mellan det gudomliga och det ändliga utplånas: man förlorar blicken för den skarpa och obrutna motsatsen mellan Guds heliga vilja och det som står denna vilja emot.

Ingendera vägen låter sig därför beträdas utan att man våldför sig på den verklighet som står levande fram för trons öga. Vi vinna en utglattad och från spänningar befriad åskådning endast därigenom att någon för tron väsentlig sida utelämnas. Tvänne tankelinjer äro nämligen lika omistliga för tron. Den Gud, som här ger sig tillkänna, ter sig som den obetingat suveräna viljan — det finnes intet i världen, som är undandraget Hans maktfullkomlighet. Vi äro i Hans hand — såsom redan den gammaltestamentlige profeten och Paulus efter honom sagt — liksom leret i krukomakarens. Men å andra sidan är det icke mindre ofrånkomligt för oss, att Guds vilja ibland oss realiserar sig under kamp mot de makter som stå denna Hans vilja emot. Ville vi isolera den första tankegången och blott behålla den, skulle vi hamna i godtycklighet och fatalism. Med den senare ensam skulle vi åter draga ned Gud till att bliva en jordisk maktfaktor bland de andra — låt vara måhända den starkaste. Men himmelens och jordens Herre vore Han icke. Ville vi tala om Gud såsom en abstrakt idé, såsom det All-ena, det över allt upphöjda eller dyl., så skulle vi visserligen kunna befria oss från den spänning, som här möter vår tanke. Men tron fattar icke Gud såsom ett abstrakt begrepp, utan som den i historiens värld handlande Guden. Därmed är den omtalade spänningen given. Och den möter oss sedan i många olika former, så snart vi med vår tanke skola försöka att fatta vad Gud och Hans värld tillhör. Spänningen hör samman med vårt jordelivs vilkor, hör samman med detta att vi leva »i tro och icke i åskådning» och beror — icke på den gudomliga världens art och beskaffenhet, utan — på beskaffenheten av de redskap, med vilka vi skola gripa det övervärldsliga och översinnliga. Det kan icke vara någon uppgift för troskunskapen att åstadkomma en skenbar lättillgänglighet genom att utjämna och fördölja de spänningar som höra med till troslivets vilkor. Det gäller även här att våra tankar icke äro Guds tankar. Skall tanken verkligen kunna uträtta något till klarläggande av trons värld, så är det första vilkoret detta, att tanken respekterar den verklighet den skall söka klarlägga — annrs blir teologien i själva verket, hur gott besked den än kan vilja göra anspråk på att giva, intet annat än en dödgrävare.

Vilja vi nu söka närmare precisera för oss vad som

ligger i den hittills givna utredningen av frågan om tankens rätt och tankens begränsning, så kunna vi säga att troskunksapen måste komma att äga en rationell och en irrationell sida. Men den är icke rationalistisk. Och icke heller har den något att göra med den slags irrationalism, som till sitt lösensord har: credo quia absurdum (jag tror därför att det är orimligt).

Troskunskapen har en rationell sida. Trons värld måste, såsom vi sett, göras till föremål för tankens bearbetning och tanken måste uppbringa alla tillgängliga medel för att här vinna största möjliga klarhet. Men denna vår troskunskap får och kan icke vara rationalistisk. Rationalistisk blir den icke bara när den menar, att vi på den logiska slutledningens väg skulle kunna leda oss fram till den religiösa verkligheten och, såsom den gamla klassiska rationalismen, icke vill erkänna någon annan religiös verklighet än den som man förmenar vara allmänmänsklig förnuftsegendom — utan också så snart man menar sig på ett uttömmande sätt med tankens medel kunna bemästra den verklighet, som tron ser och av vilken den lever. I förra fallet har man en vilseledande föreställning om sättet att nå fram till den religiösa verkligheten, i senare fallet en bristande inblick i denna verklighets från all annan artskilda karaktär. Man ser icke att det här är fråga om en i förhållande till allt annat inkommensurabel storhet. Teologien måste respektera och bevara det mysteriösa momentet vår gudstro. Den måste känna och ge uttryck åt att vi i denna värld också möta något outrannsakligt och outsägbart, att vår tanke icke har Gud s. a. s. i sitt våld och att våra tankar om Gud icke — såsom den på den Hegelska spekulationen vilande teologien menade — äro identiska med Guds egna tankar. Den rationalistiska tendensen, som i själva verket möter oss icke bara inom 1700-talets riktning med detta namn utan ock inom riktningar, vilka gärna bekämpa vad man kallar »rationalism», kännetecknas alltid av en viss falsk förtrolighet, som icke vet av några hemligheter i himmel eller på jord. Det kommer så in i teologien ett visst profanerande drag. Gud är större än vårt hjärta, heter det. Han är ock större än vår tanke — större än att Han skulle kunna rymmas inom våra logiska kategorier.

Man säger stundom, att det är karakteristiskt för rationalism att »förneka undret». Saken kräver en smula belysning. Ty det finnes mycken teologi, som — i akt och mening att bekämpa »rationalism» — i sitt försvar av »undret» är utpräglat rationalistisk, som till och med vill »bevisa» undret och dess nödvändighet. Och man märker icke, att det på detta sätt just som bäst förflyktigas. Så kan man t. ex. icke sällan tala om »försoningens under» på ett sätt som är rent rationalistiskt. Detta sker, när man lägger en rent juridisk synpunkt på Kristi frälsningsverk och betraktar detta såsom s. a. s. den logiskt gångbara mellanvägen mellan straffets utkrävande och dess efterskänkande. Kristus lämnar åt Gud just den ersättning som han behövde för att kunna efterskänka det på människorna vilande straffet. Det hela blir lätt ett räknestycke, där facit blir, att Gud nu måste möta människorna med sin förlåtelse. En sådan konsekvens drog en gång teologen Philippi. Han säger t. o. m. att vi numera kunna göra anspråk på Guds förlåtelse, sedan Gud väl fått ut sin rätt. Gud blir så vår gäldenär. Resonnemanget är — även om man icke drar Philippis konsekvens — typiskt rationalistiskt, huru mycket man än vill tala om ett under i detta sammanhang. »Undret»

är här totalt förflyktigat. Människotankar äro gjorda till Guds egna tankar. Här finnes inte kvar av det outrannsakliga och outgrundliga i Guds kärlek. Allt är med en falsk förtrolighet förment klarlagt. Gud är neddragen i det relativa och mätt med mycket skröpliga mänskliga mått. Det finnes intet kvar av det verkliga undret, intet av undret i Jesu gärning och intet av den outgrundliga storheten i detta att Gud möter ett människohjärta med den förlåtande kärlekens outtömliga rikedom.

Vi må se var felet ligger. Det ligger icke däri att tanken har trängt för långt in i trons värld, men däri att den har blivit för snart färdig och icke gjort sig reda för sina egna begränsade möjligheter. Den har icke heller respekterat den föreliggande verkligheten. Den har satt som sitt mål att skriva lagar för hur Gud måste handla, i stället för att söka se hur Han verkligen handlat. Det är en stundom uppdykande föreställning, att tanken är riskabel för tron och att vissa områden av trons värld måste avgränsas och skyddas för tankens undersökningar. Det finnes inom kristendomen — vill man säga — vissa »under», som apriori stå fast för tron och som det vore ett helgerån att låta tanken behandla med sitt kritiska och upplösande arbete. Det måste för tanken finnas ett: hitintills och icke vidare. Man söker så att krampaktigt fasthålla det man kallar undret. Men hur segervisst och måhända även föraktfullt man kan uttala sig om tankens inkompetens att överhuvud bearbeta dessa områden, lever man icke desto mindre i en hemlig fruktan för att tanken skall bryta sig igenom de skyddande stängseln. En sådan position kan visserligen vara historisk förklarlig inför det bristande sinne för den religiösa verklighetens art som även teologiens

män stundom visat. Men den är icke desto mindre både outhärdlig och ohållbar. Det som man med rätta betraktar såsom omistligt skyddas icke på denna väg. Tanken låter sig i själva verket aldrig hejdas av några yttre stängsel — de må vara än så ivrigt försvarade. De behövas ej heller. I stället må tanken oförbehållsamt inbjudas att gå så långt den förmår. Det enda betryggande ligger i det oundvikliga och rent vetenskapliga kravet att tanken skall känna sina egna möjligheter och sitt forskningsföremåls verkliga art. Det kan väl då hända, att den kritiska tanken skall komma att förlägga undret på ett annat ställe och fatta det på ett annat sätt än den okritiska tanken gjorde. Men det outgrundliga och outrannsakliga som hör den kristna tron till skall däremot icke upplösas och försvinna. Vi nå i stället fram till en trygg och frigörande position, i det att vi nämligen se, att ju längre vår tanke tränger in, desto klarare framträder i själva verket det outgrundliga och outrannsakliga för våra blickar.

Troskunskapen har alltså såväl en rationell som en irrationell sida. Hurudan denna senare är beskaffad se vi bäst, om vi göra det klart för oss, att det också finns en »irrationalism», vilken vi måste undvika såsom oriktik och vilseledande. En sådan missvisande irrationalism har nämligen icke så sällan gjort sig gällande i den kristna tankens historia. Den möter oss överallt där man fattar det irrationella såsom det orimliga och kräver tankens accepterande av detta orimliga och tankevidriga, under hänvisning till någon viss given yttre auktoritet, under vilken vi skulle nödgas böja oss. Här blir lösensordet icke — så som det skulle vara — credo ut intelligam (jag tror på det att jag må förstå), utan credo quia absurdum (jag tror därför att det är orimligt). En

sådan — vi skulle kunna kalla den — positivistisk irrationalism missuppfattar troskunskapens irrationella sida och kompromet terar därmed både tro och troskunskap. Dylika tankegångar gjorde sig starkt gällande under medeltidens senaste skede. Man krävde ett accepterande av det orimliga under hänvisning till den givna kyrkliga läroauktoriteten. Men samma grundsyn har sedan dess ofta mött även på protestantisk mark. Inför »det som står skrivet» måste vår tanke böja sig, även om vi icke fatta något därav, ja även om det skulle vara något för vårt förnuft alldeles orimligt. Det kan nästan låta som om något skulle anbefalla sig för oss som gudomlig sanning så mycket bättre, ju orimligare det synes oss. I denna riktning ha många bibelställen tolkats eller rättare sagt misstolkats, icke minst de Paulinska orden om Guds dårskap och människors vishet. Vårt förnuft skall tagas till fånga under trons lydnad. Stötestenen för vår tanke må icke tagas bort. Det är lätt att förstå och även att värdera den tendens som ligger bakom sådana resonnemang. Ty där bakom ligger dels den riktiga känslan av att det icke är på blotta tankens väg som vi nå fram till Gud och Hans värld. Dels har man ock den riktiga förnimmelsen av att den verklighet som här möter är alltför rik och alltför mycket av annan art än vår övriga erfarenhetsvärld för att kunna infångas i våra tankeschemata. Men det sätt på vilket man går tillväga är icke desto mindre både missvisande och ödesdigert. Det irrationella fattas på ett oriktigt sätt och får en missvisande placering. Man bygger på den oriktiga förutsättningen, att Guds uppenbarelse stänger dörren till för tanken — under det att den i själva verket öppnar nya vidder för densamma och ger den nya oanade möjligheter. Det missvisande hänger samman

därmed att uppenbarelsen fattas på ett intellektualistiskt sätt såsom en uppenbarad lära i stället för såsom en oss betvingande andemakt. Så blir det fråga om en lära, som skall accepteras även om den ter sig såsom förnuftsvidrig, ja just då. Vi komma till den förut omtalade krampaktiga positionen. Tanken blir lik en hund bunden med en kedja fast vid hundkojan. Kedjan kan vara längre eller kortare, men den finnes där och hindrar rörelseförmågan vid ett visst givet tillfälle. Och tron lever i en ständig fruktan för att tanken skall komma loss och härja på det fredade området. Vi ha sett att en dylik fruktan är principiellt oberättigad. Rationalismen strandar ej på yttre lagbud — sådana skulle icke kunna hejda den — utan den strandar helt enkelt på trosverklighetens art och på vår tankes begränsade möjligheter. Ju mera tanken tränger in i och fattar av sitt föremål, desto klarare framstår ock det outrannsakliga i trons värld. »Under» kommer från denna synpunkt icke att vara likbetydande med vad vi *icke* förstå av Guds värld, utan: att fatta något av Gud och Hans värld är just att ställas inför tillvarons stora under. Detta under, i vilket Guds höghet och närhet träder fram för oss, har intet att göra med det oförnuftiga och absurda. Det är tvärtom just vad som gör tillvaron förnuftig och meningsfylld. Visserligen se vi endels och förstå endels. Men detta beror icke därpå att vi skulle se och förstå mindre än de som stå utanför trons värld. Vi se tvärtom långt mera, försåvitt vi gjort bekantskap med en verklighet som övergår all annan. Och vad vi så se är i grund och botten det enda som ger svar på vårt livs djupaste frågor och som därmed gör tillvaron i ordets egentligaste mening förnuftig.

Vi sammanfatta till sist några grundtankar i det

föregående. Tanken har sin obetingade rätt i trons värld. Tron söker sig med nödvändighet utlopp i tankar och ger så upphov till troskunskapen. Den kristne måste ovilkorligen utsäga något om den Gud som är hans trosföremål. Hans gudstro har nämligen en genom uppenbarelsen inifrån given bestämdhet och denna måste vi med alla tankens tillgängliga medel söka klarlägga. Troskunskapens praktiska betydelse ligger främst däri att tron så vinner klarhet över sig själv samt framgår ytterligare dels därav att trostankarnes beskaffenhet i sin tur återverkar på troslivet och dels därav att tankens arbete är en nödvändig förutsättning för kristendomens hävdande av sig själv i världs- och livsåskådningarnes kamp.

Men tankens möjligheter äro begränsade. Detta beror icke bara därpå att den verklighet, som skall klarläggas, är outtömlig, utan ock på dess från all annan verklighet åtskilda art. Med våra från den ändliga världen hämtade uttryck kunna vi endast återgiva den översinnliga verkligheten i bildens, symbolens former och vid vår begreppsmässiga bearbetning av dessa nödgas vi ofta stanna inför spänningar, som vår tanke icke kan övervinna, så länge vi leva i tro och icke i åskådning.

Troskunskapen har därigenom en rationell och en irrationell sida. Proportionen mellan dessa är denna: ju djupare tanken tränger in i sitt forskningsföremål, desto klarare framträder det outforskbara. Härmed undvikes dels all rationalism, som med falsk förtrolighet identifierar människotankar med Guds egna tankar, och dels all irrationalism, som kräver tankens kapitulation inför det absurda. Att möta Gud i Hans höghet och närhet är att ställas inför tillvarons under, men just detta under gör tillvaron meningsfylld och förnuftig.

Kap. 5.

Trostankarnas föränderlighet och trons enhet.

Kristendomen äger icke någon auktoritativ uniform lära, som skulle vara sig oföränderligen lik tiderna igenom. Vare sig vi göra ett längdgenomsnitt eller ett tvärgenomsnitt genom kristenheten träffa vi på rik mångfald och vittgående olikheter. Olikheterna funnos redan från kristendomens första början. Den Johanneiska lärotypen sammanfaller icke med den Paulinska och denna i sin tur icke heller med de synoptiska evangeliernas åskådning — för att nu endast nämna vårt Nya testamentes tre förnämsta huvudtyper. De olika typerna inom kristenhetens allra äldsta vittnesbörd ha särskilt genom senare tiders historiska forskning framträtt i klar och skarp belysning. Även om gemenskapen stundom i senare tid blivit underskattad, så kunna dock olikheterna å andra sidan icke bortresonneras. Att sedan följa den kristna lärobildningens historia framåt genom seklen är som att vandra en väg, vilken bjuder på ständigt nya scenerier. Här är intet stillastånd, utan tvärtom en ständigt fortgående förändring. Under kamp mellan många sida vid sida om varandra stående och på varandra följande riktningar utbildas den gammalkyrkliga läroåskådningen. Klyftan mellan grekisk-österländsk och västerländsk lärotyp träder tidigt fram. Den romerska katoliscismen har en lång och invecklad utvecklingshistoria. Så kommer reformationen med dess från början — trots all gemenskap — skilda typer. Och därefter följa — för att nu endast summariskt beröra vad som skett — efter varandra den gammalprotestantiska ortodoxiens, pietismens och rationalismens skeden

samt slutligen det senaste århundradets många olika, varandra korsande riktningar.

Mångfalden och föränderligheten är ett ofrånkomligt historiskt faktum. Vi kunna omöjligen se bort därifrån, även om törhända mången skulle finna detta faktum besvärande och plågsamt och skulle önska, att man ägde en slutgiltigt fixerad och för alla tider gällande framställning av vad som vore kristen lära. Det hjälper icke här vad man önskar eller icke önskar: faktum måste respekteras och om möjligt förklaras. Det är ock tydligt nog att dessa förändringar ofta varit djupt ingripande. Man misstar sig grundligen om man tror, att förändringarna blott skulle bestå däri att än vissa enskilda nya lärosatser lagts till de gamla, än åter somliga av de äldre tagits bort, än slutligen en eller annan av dessa ombildats och modifierats. Vi komma icke åt förändringarnas verkliga natur, så länge vi röra oss med endast dylika s. a. s. oorganiska synpunkter på saken. Så t. ex. innebar den förändring som skedde i och med reformationen ingalunda blott att man här skapade en ny lärosats om rättfärdiggörelsen av tro allena och, med undanskjutande av vissa romersk-katolska föreställningar, lade denna till de gammalkyrkliga lärosatserna. Förvandlingen rör i själva verket hela totalåskådningen av kristendomen och sträcker sina verkningar icke bara till en enstaka läropunkt utan till hela läroområdet. Den kristna läran är nämligen icke en samling av lösryckta, sida vid sida om varandra stående läropunkter, utan ett sammanhängande helt, och så snart därför någon vital fråga beröres, förmärkes detta över det hela. Vi fråga nu närmast om orsakerna till dessa förvandlingar, vilkas faktiska förefintlighet vi icke kunna undgå att konstatera.

Vi skulle då kunna stanna inför väsentligen tre huvudgrupper av dylika orsaker. Den första huvudgruppen är av närmast terminologisk art. Orsaken är här den, att äldre uttryck bli mer eller mindre oförstådda eller att deras betydelse så småningom förskjutes och blir en annan än den tidigare varit.

Vi ha i det föregående sett — något som för övrigt ligger i sakens egen natur — att tron, när den söker sig utlopp på det intellektuella området, begagnar sig av tankeformer och uttryck, som för samtidens människor äro välkända och lättförståeliga. Men tankegångar, uttryck och föreställningar, som för en viss tid eller ett visst bildningsområde äro nära tillhands liggande och lättillgängliga, äro för andra tider och bildningsområden svårförstådda och främmande. Följden blir då, att de behöva antingen en ingående och omsorgsfull tolkning för att överhuvud kunna fattas, eller också att de rentav behöva ersättas med andra nya. Det kan mycket väl hända att det alldeles icke är någon saklig förändring som åsyftas, men att man icke desto mindre finner sig nödsakad att finna nya former. Sådana motiv göra sig gällande redan från den kristna lärobildningens begynnelse. Själva utgångspunkten till den äldsta kristna lärobildningen var bemödandet att klarlägga Jesu persons betydelse för det nya troslivet. Hade detta präglats och bestämts genom honom och hans andes kraft, så föll det av sig självt, att reflektionen skulle komma att riktas på beskaffenheten av hans livsverk och på hans persons egenart och särställning. Lärjungarnas erfarenhet av Guds närhet och makt i Kristus är ursprunget till deras tankar om Kristus, till den begynnande kristologien. Denna kan söka sig enkla och omedelbara uttryck, såsom t. ex. de Paulinska orden om huru Guds härlighet

strålar fram i Kristi anlete. Mångfaldiga bibliska ord giva dylika direkta uttryck för vissheten om att i Kristus ha mött liv av Guds liv. Den mera ingående reflektionen på Jesu särställning anknöt helt naturligt i första hand till den senjudiska tankevärlden. Här stod då Messiasföreställningen i första planet, hälst som efter all sannolikhet Messiasanspråk framställts av Jesus själv under avvisande av det nationellt-politiska Messiasidealet. Messiasföreställningen var för de judekristna en förtrolig tanke, som genast gav färg och form åt deras åskådning om Jesu ställning i Guds rikes historia. I själva verket torde det vara svårt att överskatta den betydelse som Messiasbegreppet haft för den äldsta kristologiens utformande. Man kände nämligen icke bara till det avvisade politiskt-nationella Messiasidealet utan vid dess sida även ett mera eskatologiskt hållet Messiasideal, enligt vilket Messias var ett preexisterande väsen, som skulle komma på himmelens skyar o. s. v. Med andra ord: det fanns ett färdigt messianskt schema, som kunde appliceras på Jesus, men som naturligtvis också modifierades och bestämdes av intrycket av den historiske Jesus. Huru därmed förhöll sig kunna vi icke här närmare undersöka. Huvudsaken för oss i detta sammanhang är att konstatera, att detta ord — Messias — verkligen sade dessa med judendomen förtrogna kristna någonting om vad Jesus var och ville. Men så var ingalunda på samma sätt förhållandet med de kristna, som s. a. s. hade grekiskt ursprung. Här var Messiastanken icke någon lättillgänglig och förtrolig tanke. Och därför se vi ock hur man här från början söker sig andra vägar, letar efter andra mera omedelbart tillgängliga synpunkter. Vi se detta redan i vårt Nya testamente. Johannesevangelitet anknyter till den grekiska idén om ett världsförnuft,

till logosbegreppet. Logos — Ordet — var här på en gång begrepp och gudomligt väsen — de två gå ihop till ett. Begreppet representerar den aktiva sidan i gudomsväsendet. Genom logos styr gudomen världen och i den mån en människa har förnuft, har hon ock del i det gudomliga. Johannesevangeliet upptar denna tanke för att förklara Jesu enastående ställning och betydelse. Det klingar igenom överallt i detta evangelium, att Jesus är en fullkomlig uppenbarelse av den evige och preexistente logos. Denna tanke om Jesus såsom logos gjorde samma tjänst för den grekiskt fostrade världen som Messiastanken gjorde för den judiskt fostrade. Den gav belysning och konkretion åt deras föreställningar om Jesu persons egenartade ställning. Och den syntes på bästa sätt motsvara fromhetens intressen. Den utsade om Jesus det högsta som överhuvud var möjligt att utsäga om ett jordiskt väsen. Därtill var logosföreställningen väl ägnad att åskådliggöra en sida i troslivet, som det särskilt låg Johannesevangeliet varmt om hjärtat att inskärpa, nämligen den kristnes innerliga livsgemenskap med Kristus — tanken på logos' inneboende i människan var en tanke, med vilken man var väl förtrogen. Denna tanke ligger bakom sådana johanneiska ord som tala om, huru Kristus bor i oss och vi i honom. Vi se alltså, hur man griper efter de uttryck i tiden, vilka bäst kunde hjälpa att tolka troslivets erfarenheter. Denna företeelse går sedan igen överallt i den kristna tankens historia. Vi se åter och åter, hur teologien antingen vid sidan av gamla uttryck, som blivit svårförstådda och förlorat mer eller mindre av sin kraft, eller också såsom ersättning för dessa griper efter nya uttryck, som för samtidens människor bäst tyckas kunna åskådliggöra vad saken gäller. Varje nytt tidevarv och varje ny bild-

ningsvärld har här givit sina karakteristiska bidrag. Ju mera specifik tidsfärg sådana uttryck ägt, desto mera ha de ock under senare tider — försåvitt de bibehållits — behövt tolkas och utredas för att överhuvud bliva begripliga.

Med detta sistnämnda beröra vi ännu en sida av de förändringar, vilka ha sin grund i det terminologiska. Saken är nämligen den, att ett och samma uttryck under tidernas lopp kan undergå en viss förskjutning och efterhand komma att få en väsentligen annan betydelse än det tidigare haft. Ett bokstavligt fasthållande av det gamla uttrycket kan under sådana förhållanden föra med sig, att man i själva verket kommer att intaga en annan position än den som tidigare var förbunden med samma uttryck. Vill man bevara den gamla teologien, så hjälper det uppenbarligen icke här att urgera bokstaven. Det talas ofta om ett bokstavligt fasthållande vid gamla bekännelseformler. Sådana kunna emellertid förhållandena vara, att just det bokstavliga fasthållandet vid bekännelsens bokstav minst av allt innebär »bekännelsetrohet». Orden och uttrycken behåller man visserligen, men den andemening som dessa ord en gång velat ge uttryck åt förlorar man. Det hjälper ju föga, om man än aldrig så mycket förklarar sig vilja hålla på ordalydelsen, om dessa ord faktiskt så småningom fått en annan betydelse och nu ovillkorligen leda våra tankar i en annan riktning än de tidigare gjort. Just om man vill bevara den tendens och den andemening som låg bakom de gamla formlerna, blir det då en tvingande nödvändighet att noga giva akt på de förskjutningar ordens betydelse undergått och söka efter de uttryck vilka med det förändrade språkbruket bäst återgiva den ursprungliga meningen. Annars står man där i all sin

bokstavsträldom med tomma skal. Ett enda exempel skall åskådliggöra vad saken gäller. Vi kunna taga det från treenighetslärans historia. Den gammalkyrkliga bekännelseformlen talar om tre personer i en gudom. Med person mena vi emellertid nu för tiden någonting annat än man gjorde på den tid, då de gamla trinitariska och kristologiska formlerna fastställdes. Ordets betydelse har undergått en högst avsevärd förskjutning. Det grekiska uttrycket för »person» betydde egentligen ansikte. Den gamla kyrkans tal om tre personer i en gudom skulle då närmast betyda, att Gud s. a. s. ser på oss med tre anleten. Ordet person hade i varje fall ännu icke på långt när denna innehållsrika, fylliga och bestämda betydelse, som det numera har och som det i själva verket fått icke minst under de senaste båda århundradena. Under sådana förhållanden blir det föga bevänt med en bekännelsetrohet, som blott slaviskt håller sig till bokstaven. Om vi kunde tänka oss, att vi bleve förflyttade till det gamla kyrkomöte, där treenighetsformlerna diskuterades och fastställdes, och vi så kunde klargöra vad vi nu för tiden mena med uttrycket personlighet, så skulle detta mötes fäder ingalunda tillåta oss att tala om tre personer i en gudom. De skulle utan tvivel utdöma oss såsom stora triteistiska kättare, försåvitt vi med vårt förändrade personlighetsbegrepp ville upprepa deras gamla formel. De gamle *ville* dock — så gott de nu förmådde det — med sin bekännelse till Fadern, Sonen och Anden fatshålla den rena monoteismens tanke. Men detta vore alldeles uteslutet för oss, om vi med vårt personlighetsbegrepp skulle tala om tre gudomspersoner — vår tanke skulle då ofrånkomligt ledas i triteistisk riktning till ett mål, som den gamla kyrkan ville undvika. Man säger oss understundom, att

det skulle innebära ett slags falskmynteri, om man ville behålla äldre tiders formler och uttryck samt giva dem en annan tolkning, taga dem i en annan mening än deras ursprungliga. Med hänsyn till det fall vi här undersöka måste vi emellertid säga, att det förhåller sig på ett rakt motsatt sätt, att det vore ett slags falskmynteri, om vi ville behålla den gamla formlen tre personer i en gudom utan att göra det klart för oss själva och andra, vilken förändrad betydelse ordet person så småningom fått. Vår bokstavstrohet skulle då i själva verket blott innebära otrohet mot bekännelsens anda och syfte.

Ett annat exempel må belysa samma sak från en annan sida. I den gamla s. k. Nicaenska bekännelse, som numera till omväxling med Apostolicum kan läsas i våra kyrkor på de större högtidsdagarna, heter det om Kristus, att han är av samma väsen som Fadern. Det här begagnade uttrycket väsen hör ock till dem som undergått en viss förändring under århundradenas lopp. Med »väsen» förstod man i den gamla kyrkan någon slags bakomliggande »substans» av mer eller mindre fysisk art. När vi däremot tala om en persons väsen har denna tanke på någon bakomliggande av obestämd, halvt fysisk art försvunnit. Säga vi att vi känna en människa till hennes väsen, så betyder det att vi känna hennes karaktär, hennes innersta vilja och hjärtelag. Med denna uppfattning av ordet väsens betydelse får i själva verket den gamla formeln att Kristus är av samma väsen som Fadern en renare och klarare innebörd än den ursprungligen hade. Formlen kommer nämligen då att betyda — för att nu använda Luthers klassiska ord — att vi »äga Faderns hjärta och vilja i Kristus», att det är den helige Guden själv som i och

genom honom ger sig tillkänna för oss och träder oss till mötes, att vi inför Kristus förnimma Guds närhet. Detta betyder intet avsteg från den gamla formelns egentliga mening. Det betyder tvärtom att dess verkliga religiösa syfte, som var framhållandet av Kristi livsenhet med Gud, Fadern, träder klarare och skarpare fram i dagen. Ty vad de gamle med sina något otympliga och grovhuggna termer ville säga var intet annat än detta: att det var Gud själv, intet mindre, intet mellanväsen, som möter oss i Kristus — »liv av liv och ljus av ljus». Det är alltså av de båda här tagna exemplen tydligt, att de terminologiska förändringarna kunna verka i olika riktningar. De förändringar, som uttrycket person så småningom undergått, förde med sig, att vi leddes bort från den gamla formlens andemening, om vi alltfort begagnade dessa ordalydelse och gjorde det nödvändigt för oss att söka efter nya förklarande uttryck, försåvitt vi nämligen vilja stanna vid den gamla bekännelsens religiösa syfte. Helt annorlunda var förhållandet med de förskjutningar, som begreppet väsen undergått. Dessa hjälpte oss tvärtom att klarare än förut se den djupa religiösa innebörden i den gamla kyrkans formel om Kristus: av samma väsen som Fadern.

En annan och i själva verket ännu viktigare orsak till den ständigt fortgående förvandlingen på den kristna lärobildningens område ligger i de religiösa fördjupningar och förnyelser, som tid efter annan uppstått och — vi kunna vara förvissade därom — också hädanefter skola uppstå inom kristenheten. Varhälst en sådan förnyelse framträtt, där har ock teologien fått något att beställa. Teologien frambringar icke av sig själv några religiösa värden. Den är icke herre över tron, utan den står i tjänst hos tron och vill med sitt arbete bidraga till

att inga av trons rika skatter förskingras. Därför måste det vara en ofrånkomlig plikt för den kristna tanken att söka tillgodogöra sig de vinster som troserfarenheten undan för undan gör. Om en religiös fördjupning vårdslösar tankens klargörande arbete och icke finner teologiska uttryck, som stå i samklang med troslivets erfarenheter, så kommer detta med nödvändighet att inverka hämmande på den religiösa förnyelsens kraft att göra sig gällande och hävda sig (jfr ovan sid. 61). Ju djupare och mera genomgripande de religiösa förnyelserna äro, desto starkare impulser giva de teologien. Den religiösa krisen leder till en teologisk kris. Fördjupningen på det religiösa området kan vara sådan att den skaffar den kristna tanken arbete för århundraden framåt. I dylika förnyelser kan det nämligen ligga fördolda frön till långt djupare omvälvningar på den kristna tankens område än som närmast komma till synes. Impulser kunna givas till vilka tanken vid sitt klargörande arbete åter och åter får gå tillbaka. De stora religiösa upptäckarna, profetnaturerna, äro ofta — i grund och botten väl alltid — obekymrade om att draga alla teoretiska konsekvenser av vad de sett. Det blir då teologernas sak att i detta avseende föra deras verk vidare framåt. En svårighet ligger då däri, att teologiens män icke alltid äro kongeniala med de religiösa föregångsmännens intentioner. Så uppkommer ofta en förträngning av de givna uppslagen. Den religiösa kraften blir inkapslad i alltför snäva formler — till dess att den så småningom åter spränger dessa och skapar sig nya uttryck. Saken kan bäst illustreras med den starkaste av alla de religiösa förnyelser kristenheten hittills upplevat, reformationens.

Reformationen hade sitt upphov i en ny personligt fördjupad upplevelse av Guds närhet i Kristus och Hans

där oss mötande och betvingande kärlek. Denna fördjupade troserfarenhet omsatte sig direkt i genomgripande och omfattande teologiska verkningar. Ingen av reformationens män kunde som Luther själv i klara, djupa och oförgätliga ord säga vad tron egentligen var. Och dock torde ingen kunna säga, att reformationsteologien med full konsekvens och enhetlighet lyckades genomföra det reformatoriska trosprogrammet. Mången gång övertogos utan vidare äldre teologiska formler, vilka i själva verket vilade på en annan grund och voro framsprungna från en annan totalsyn på kristendomen. Att oemotsvarigheterna icke märktes eller kändes besvärande berodde bl. a. därpå att Luther i sådana formler ofta nog inlade sin egen rika och djupa kristendomsuppfattning. Ännu mindre fullföljdes och utarbetades reformationens religiösa intentioner konsekvent av de närmast följande teologsläktena. Det senaste århundradets teologi är ett starkt och talande intyg om huru en religiös förnyelse kan sträcka sina verkningar genom århundradena. Reformationens andliga kapital visade sig ingalunda vara förbrukat. Den kristna tankens medvetna direkta kontakt med reformationens andekraft verkade starkt till teologiens fortgående förnyelse och det framstod med full klarhet, att — såsom Söderblom säger det i sin sista Lutherbok — »reformationens religiösa nyskapelse ännu icke fullbordats.»

Det tredje motivet till förändringarna på den kristna lärobildningens område ligger slutligen i de förvandlingar, som tid efter annan ske på den allmänna världs- och livsåskådningens område. De först omnämnda terminologiska motiven till förändringar skulle — om man så ville — kunna hänföras till denna sista motivgrupp, såtillvida som det i båda fallen är fråga om motiv, som

komma s. a. s. utifrån och icke inifrån kristendomen själv såsom fallet är med de motiv, vilka bero på religiösa förnyelser. Dock har jag föredragit att behandla de terminologiska motiven för sig, eftersom det här gäller motiv av övervägande formell art. Medgivas må emellertid att formella och sakliga synpunkter ofta hänga så intimt tillsammans, att de icke kunna skiljas åt. M. a. o.: när nya uttryck sökas, kan detta visserligen stundom bero på att man vill säga det gamla på ett nytt sätt, men det kan också bero på att nya synpunkter tränga sig fram och vilja komma till tals.

Någon kunde nu måhända tycka, att kristendomen borde kunna stå oberörd av de här sist omtalade förändringarna på den allmänna världs- och livsåskådningens, den allmänna bildningens område. Vi ha emellertid först och främst att helt enkelt konstatera faktum, och faktum är, att så icke är fallet. Tvärtom se vi hela kristendomens historia igenom, att dess lärobildning undan för undan röner tydlig inverkan från detta håll. Vi behöva blott, för att detta omedelbart skall bliva klart, nämna: den gammalkyrkliga teologien och den sengrekiska filosofien, den medeltida skolastiken och den återuppståndna platonska och aristoteliska filosofien, reformationen och renässansen. Icke mindre uppenbart för oss alla är, huru de genomgripande förändringar, vilka under de senaste århundradena försiggått på den allmänna bildningens område — i natur- och historieforskning samt inom det filosofiska tänkandet — icke bara ställt teologien inför svåra och omfattande problem, utan också på mångfaldigt sätt inverkat på teologiens sätt att lösa dessa problem. Detta inflytande utifrån rör givetvis väsentligen vad vi i det föregående kallat kristendomens världsåskådningsram. Ju längre in man kommer

i kristendomens allra innersta, desto mera avtar denna utifrån skeende påverkan. Och ju mera man nalkas periferien desto starkare blir den. Man må dock icke låta sig förledas till den inbillningen, att det här endast skulle gälla oväsentligheter. Inflytandet från det nämnda hållet visar sig åter och åter kunna vara betydelsefullt nog. Och det är helt visst ingenting annat än en ren illusion, om man tror, att man skulle kunna göra sig alldeles fri från detta slags inflytande. Detta skulle i själva verket endast kunna vara möjligt under den förutsättningen, att vi s. a. s. kunde låsa in vårt kristligt-religiösa medvetande i ett fullkomligt avstängt rum. Men då denna absoluta isolering ingalunda är möjlig — och naturligtvis icke heller är önskvärd — så kommer vår troskunskap med nödvändighet att röna inverkan av det som sker på det vetenskapliga området. Var och en som arbetar med troskunskapens frågor gör detta med vissa bestämda allmän-vetenskapliga förutsättningar. Och det är självklart nog icke likgiltigt vilka dessa äro. Det har t. ex. sina följder om man, när det gäller gudsbegreppets utgestaltning, arbetar med det antika substansbegreppet eller med det aristoteliska aktivitetsbegreppet eller med det moderna medvetandesbegreppet. Origenes' gudsbegrepp är icke detsamma som det Duns Scotus framställer, och detta icke detsamma som Luthers eller Schleiermachers — och dock kan det icke bestridas, att alla dessa gudsbegrepp äga en kristen karaktär. Den nya världsbilden med dess tankar om det lagbundna skeendet inverkar — huru energiskt vi än upprätthålla tanken på ett Guds fortgående skapande — på våra föreställningar om Guds förhållande till världen. Sammalunda påverkas vår gudsbild av de förändringar som skett genom den oändligt utvidgade tiden och det oändligt ut-

vidgade rummet, genom den gamla geocentriska, starkt begränsade världsbildens försvinnande. Vid en närmare granskning visar det sig emellertid, att dessa sistnämnda förändringar endast röra det periferiska. Ty det som tron genom mötet med Guds uppenbarelse erfarit om Guds viljas beskaffenhet, om Hans ställning till oss och Hans ändamål med tillvaron påverkas icke av sådana förvandlingar som de här omtalade.

Den kristna tankens historia visar oss dock, att hela denna uppgörelse utåt, denna troskunskapens konfrontation med vad vi kallat den allmänna världsåskådningen har sina stora risker med sig samt att den ställer stora krav på teologiens aktsamhet. Det kan omöjligen förnekas att påverkningarna utifrån mången gång skadat, inklämt och förträngt det specifikt kristliga samt till och med understundom hotat att upplösa detsamma. En sak har teologien all anledning att beakta, och det är att den allmänna världsåskådningen är underkastad en ständigt fortgående förvandling. Den är icke någon konstant storhet och teologien kan alltså icke heller få behandla den såsom en sådan. Teologiens uppgift kan därför icke vara att blott löpa med så fort som möjligt i alla skiftningar. Men den kan icke heller söka målet i en isolering och avspärrning, som i själva verket endast kan bli skenbar. Utan målet måste i stället för den kristna tanken vara att, under stark koncentrtion kring och energiskt hävdande av det centralt och väsentligt kristliga, söka anknytning utåt och så assimilera med sig vad som är möjligt att assimilera. Teologien måste besinna, att kristendomen till sitt innersta väsen icke är en teoretisk världsåskådning, utan ett gudsförhållande, ett av Kristus och hans ande präglat gudsförhållande, att tron i första hand betyder att gripas och betvingas av

den levande Guden. Men i detta gudsförhållande, i denna tro ligger inneslutet ett ferment till världsåskådning, som gör, att kristendomen aldrig kan vara likgiltig för det som försiggår på den allmänna livsåskådningens område. Kravet att söka kontakt med vad som här rör sig i tiden ställes ock på teologien av praktiska skäl, försåvitt som försök till isolering verka hämmande och förlamande på kristendomens möjlighet att göra sig gällande inom det samtida kulturlivet samt för otaliga enskilda skymma undan och försvåra tillträdet till kristendomens inre rikedom.

Men vår kortfattade behandling av dessa invecklade frågor skulle vara oförlåtligt otillfredsställande, om vi icke i detta sammanhang fäste uppmärksamheten på ännu ett par viktiga synpunkter. Det har talats om inverkningar utifrån på den kristna troskunskapen. Men man måste ock observera, att det finnes en motsatt rörelse, en inverkan från kristendomens sida utåt, vilken icke — såsom ofta sker — får underskattas. Det är i själva verket av den största betydelse för den allmänna bildningen att den kristna tanken står för kristendomens sak, står också för den världsåskådning, som ligger innesluten i den kristna gudstron. Så har det — för att nu blott taga ett enda exempel — varit av en oerhörd betydelse för det rent vetenskapliga övervinnandet av den teoretiska materialismen och den genomförda, över hela tillvaron utsträckta mekanismen, att kristendomen såsom intet annat stått för det andligas och det personligas primat i livet. För det andra må vi väl giva akt på, att det som sker på det vetenskapliga området ofta alldeles direkt kan tjäna kristendomens rent religiösa intressen. Så ha t. ex. naturvetenskapliga forskningar och teorier om världsutvecklingen bidragit till att teologien

bättre än förut skett besinnat, vari i själva verket skapelsetrons religiösa innehåll ligger och kunnat skilja detta från vetenskapliga hypoteser om vårt planetsystems tillblivelse. Det var — även från rent religiös synpunkt — en vinst, när det blev fullt klart, att bibeln icke är någon lärobok i naturvetenskap. Sammalunda var det från rent religiös synpunkt en vinst, när den kritiska forskningen ofrånkomligt uppvisade ohållbarheten av teorien om bibelns gudomliga bokstavsinspiration. Vi hava ovan (sid. 25) sett, att denna teori aldrig kunnat konsekvent tillämpas, att man aldrig kunnat hävda den över alla de olika bibelböckerna utbredda jämlikhet, som teorien måste fordra. Men denna i verbalinspirationsteorien inneboende tendens försvårade dock i hög grad en klar inblick i Guds uppenbarelses fortgång och höjdpunkt och stred därigenom mot det religiösa intresset. Såsom ett slutord i den här berörda frågan om tro och vetenskap må sägas, att det är vår tros förvissning, att det i själva verket endast är *förment* vetenskapliga intressen, som kunna stå i olöslig konflikt med trons rätt förstådda intressen. De konflikter, som vilja synas olösliga, bero antingen på att dessa trons intressen misstolkats — vilket onekligen ofta skett — eller på överdrivna pretentioner från vetenskapliga teoriers håll. Därmed vare dock icke sagt, att alla konflikter och svårigheter skulle kunna övervinnas på vår närvarande ståndpunkt. Men även där vi icke klart kunna se lösningen och enheten, släpper tron dock ej den nämnda förvissningen, ty denna ligger innesluten i tron själv, i dess övertygelse om tillvarons grund i Guds kärleksvilja och dess därigenom givna enhetliga mål.

Vi ha i det föregående konstaterat, att den kristna lärobildningen är underkastad en ständigt fortgående förändring och vi ha sökt fastställa de olika huvudmotiv, i vilka dessa förändringar hava sin grund. Lärobildningens historia växlar mellan mera lugna och mera kritiska perioder. Dessa kritiska perioder få väsentligt olika karaktär, beroende på om motivet till förändringarna ligger övervägande i religiösa förnyelser eller i revolutioner på den allmänna bildningens område. En kritisk period av den förra typen var reformationstiden, under det att den kritiska period, i vilken vi sedan ett par århundraden tillbaka leva, mer har sin orsak i förändringarna på den allmänna bildningens område, alltså i påverkningarna utifrån.

Inför alla dessa aldrig upphörande förändringar och dessa många olikheter reser sig frågan, om de icke söndersplittra kristenhetens enhet och omöjliggöra den kristna gemenskapen, eller om det dock kan givas en trons enhet som består mitt ibland alla förvandlingar och omskiftningar på den kristna lärans område. Kunna vi överhuvudtaget inför allt det vi här se våga tala om kristendomen såsom en fast och konstant storhet?

Med en intellektualistisk grundsyn på kristendomen blir detta i själva verket alldeles omöjligt. Är kristendomen i första hand en viss bestämt utgestaltad lära, så är det därmed sagt, att den kristna gemenskapen upphör, så snart denna lära icke längre kan göra sig oavkortat gällande. Är tron detsamma som försanthållandet av en viss fixerad lära, så upphör med nödvändighet trons enhet att existera i och genom de många olikheter, som nu en gång faktiskt finnas. Det betyder därvid föga, hur man sedan närmare vill bestämma denna lära. Det gör t. ex. ingen pricipiell skillnad, om man identifierar denna lära med någon viss kyrkas vid någon bestämd tidpunkt utarbetade lärosystem, eller om

man skulle säga att kristendomen är detsamma som Jesu lära. Så snart lärosynpunkten blir den översta och utslagsgivande synpunkten, betyder detta att kristendomens och trons enhet går förlorad. Gemenskapen upphör i och med det att olikheter i läroåskådningen framträda.

Men helt annorlunda står saken, om vi göra det klart för oss, att kristendomen i första hand är ett gudsförhållande, närmare bestämt ett av Kristus och hans Ande präglat gudsförhållande, samt att tron betyder att vi gripas och betvingas av den levande Guden. Från denna utgångspunkt är det oss möjligt att mitt ibland alla olikheter och all mångfald, som funnits och finnes, hävda kristendomens och trons enhet. Är detta vår principiella syn på kristendomen, så innebär det, att vi funnit en princip, som på en gång är fast och elastisk. Fastheten har sin grund i det som tron på sitt språk kallar uppenbarelsen, den Guds uppenbarelse, som i Kristus har sin herre och konung. Fastheten har med andra ord sin grund i de faktorer, som giva tron dess liv och näring. Vi behöva icke taga miste på den levande Ande, som här är verksam. Vi kunna noga skilja honom från alla andra andemakter i vår tillvaro. Det mångtusenstämmiga vittnesbördet vet gott besked om vad han vill och vad han verkar, där han lever och regerar i våra hjärtan, omskapande, förnyande och upprättande, med Gud förenande. Men på samma gång är det här fråga om något rörligt och elastiskt — här är rum för skiftande former och gestaltningar. Vi skilja här som alltid mellan själva troslivet och de tankeuttryck, i vilka detta trosliv sökt kläda sig. Vi döma icke bara, icke i första hand efter de nakna formlerna, efter klädedräkten. Vi avvisa icke utan vidare eller utdöma såsom okristna de kristendomstyper, mot vilkas läroframställning vi kunna

ha skarpa invändningar att göra. Vi se att troslivet kan förena, även där lärouttrycken närmast synas vilja skilja, att den religiösa gemenskapen är vida starkare än vad de teologiska formlerna, så länge vi blott hålla oss till dem, giva vid handen. Det kan vara med formlerna som med gamla altarbilder. De kunna vara både grovhuggna och naiva — men den kristna fromheten bakom dem behöva vi ej taga miste på. Vi känna igen, att det liv som lever bakom de olika formerna stammar från samma andemakt som vårt eget trosliv. Kristendomen ter sig överhuvud för oss såsom en levande andemakt. Perspektivet på kristendomens gång genom tiderna blir ett helt annat än med den intellektualistiska utgångspunkten. Vi se att kristenheten är ett levande och sammanhängande helt. Och att kristendomen, såsom det vinträd Johannesevangeliet talar om, är en levande växt. Kristendomen har visserligen uppenbarligen redan från sin första början och sedan alltjämt under seklernas lopp assimilerat med sig andeliv, som haft ett utomkristligt eller icke direkt kristligt ursprung. Vi bli icke förbryllade därav. Vi säga icke, att för den skull allt sådant med nödvändighet skulle utsöndras från kristendomen. På dess levande träd kunna inympas grenar, som kunna få del av trädets växtkraft och bära frukt. Det avgörande är i sådana fall icke den historiska frågan om ursprunget, utan frågan om det inre sammanhanget med det gudsförhållande, som får sin avgörande prägel genom Kristus och hans Ande.

Vi kunna och måste alltså hävda, att det verkligen finnes en trons enhet mitt ibland alla kristendomens olika gestaltningar, mitt ibland alla de olika former, som möta på lärans område — och för övrigt icke bara på lärans utan ock på kultens och organisationens. Det

finnes nämligen en konstant faktor i kristendomen: den levande andemakt, av vilken all kristen tro får sitt liv och sin näring. Det är med enheten och mångfalden såsom aposteln säger det i Ef. 4: 5—7: vi hava »*en* Herre, *en* tro, *ett* dop, *en* Gud, som är allas Fader, Han som är över alla, genom alla och i alla. Men åt var och en särskild av oss blev nåden given, alltefter som Kristus tillmätte honom sin gåva.» Hava vi *en* Gud så hava vi ock *en* tro, såvisst som tro är att gripas och betvingas av den Gud som är allas vår Fader. Men olikheten och mångfalden har ytterst sitt upphov därav att det himmelska ljuset på olika sätt bryter sig i de olika människoögonen. Kristenhetens enhet består icke i uniformitet, vare sig det nu gäller lära, kult eller organisation, utan den består i Andens enhet, den Andes, som är Guds och Jesu Kristi Helige Ande.

Men därmed att detta blivit oss klart, ha vi dock icke kommit till någon slutlig och tillfredsställande lösning av det problem, som läroåskådningarnas mångfald och föränderlighet ställer oss inför. Vi ha ju i det föregående sökt att se, icke bara hur tro och lära skiljas åt, utan ock på vad sätt de hänga samman med varandra. Skulle vi då här kunna stanna vid hävdandet av att kristenhetens enhet än en andens och trons enhet, och så för övrigt blott naket konstatera den brokiga mångfalden i trostankarnas värld? Skola vi blott vandra i trädgården och beskåda den rika växtligheten? Eller skall den kristna tanken vara lik trädgårdsmästaren, som tar bort ogräset, beskär träden och vattnar blomstren? Med andra ord: skall den kristna tanken kunna skilja från vartannat det som är odugligt, mindre eller mera värdefullt och så arbeta hän emot ett klart fattat mål?

Kap. 6.

Ren lära.

Intet uttryck kunde i gamla tider ha bättre klang än »ren lära». Våra fäder ville med all makt skydda den rena evangeliska läran som sin dyrbaraste klenod. Numera har detta uttryck däremot i det allmänna medvetandet ofta nog fått en viss förklenande bibetydelse. Man talar ringaktande om renlärigheten och förmenar, att den rena läran så långt ifrån kan hjälpa kristendomens sak, att den tvärtom blivit ett det svåraste hinder för dess väg till människohjärtana. Den tid som mest höll på den rena läran har förgått och den rena läran har försvunnit med den, vill man säga. Nu för tiden — fortsätter man — kunna vi icke stödja oss på den rena läran — tvärtom måste vi söka göra kristendomens sanningar tillgängliga genom avvikelser från densamma. Olika motiv kunna ligga bakom sådana resonnemang. Tvänne äro särskilt framträdande. Dels detta, att talet om en ren lära synes höra samman med en intellektualistisk uppfattning av kristendomen: lärosynpunkten vill tränga sig fram i förgrunden och bliva dominerande. Dels synes också ivrandet för renlärighet vilja låsa fast våra kristna trostankar vid förgångna tiders formler — det blir något stereotypt och orörligt över hela kristendomsåskådningen. Så tillägger man kanske med ett skeptiskt leende: vad skulle mitt ibland all mångfald och alla olikheter vara ren lära? Vad skulle vara så förmätet, att det ville göra anspråk på att representera den rena sanningen? — I en sådan situation ha vi i själva verket all anledning att göra oss frågan, om vi överhuvud kunna tala om en ren lära och vad i så fall ivrandet för ren lära kan betyda för oss evangeliska kristna.